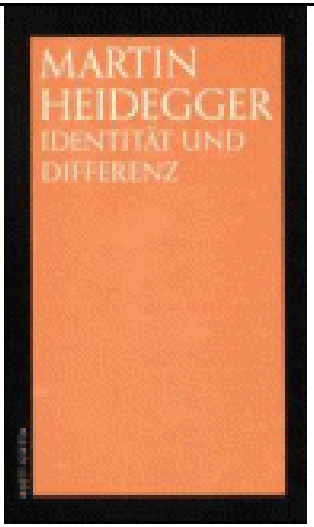
VISIT…



Martin Heidegger

Identität und Differenz

revised by AnyBody

Die Schrift enthält zwei kleine Aufsätze des 'späten' Heidegger: "Der Satz der Identität" und "Die onto-theologische Verfassung der Metaphysik". Der erste ist ein anläßlich des 500jährigen Jubiläums der Universität Freiburg gehaltener Vortrag, der zweite die überarbeitete Fassung zu einer Seminarübung über Hegels Wissenschaft der Logik. Die Schrift ist ein wichtiges Zeugnis für Heideggers Auseinandersetzung mit dem deutschen Idealismus im Sinne eines Kulminationspunktes der 'Metaphysik', von wo aus 'Logik' und 'Theologie' ihre besondere Ausprägung erhalten.

ISBN 3788501146
Sechste Auflage 1978
Verlag Günther Neske Pfullingen 1957

Dieses Buch ist nicht zum Verkauf bestimmt!!!

Das Zeichen * bedeutet: im Original Griechisch.

Inhalt

Inhalt 3
VORWORT 4
DER SATZ DER IDENTITÄT 5
DIE ONTO-THEO-LOGISCHE VERFASSUNG DER METAPHYSIK 19
HINWEISE 43

VORWORT

Der Satz der Identität enthält den unveränderten Text eines Vertrages, der beim fünfhundertjährigen Jubiläum der Universität Freiburg i.Br. zum Tag der Fakultäten am 27. Juni 1957 gehalten wurde.

Die ontotheologische Verfassung der Metaphysik gibt die stellenweise überarbeitete Erörterung wieder, die eine Seminarübung des Wintersemesters 1956/57 über Hegels «Wissenschaft der Logik» abschließt. Der Vortrag fand am 24.Februar 1957 in Todtnauberg statt.

Der Satz der Identität blickt voraus und blickt zurück: Voraus in den Bereich, von dem her das gesagt ist, was der Vortrag «Das Ding» erörtert (siehe Hinweise); zurück in den Bereich der Wesensherkunft der Metaphysik, deren Verfassung durch die Differenz bestimmt ist.

Die Zusammengehörigkeit von Identität und Differenz wird in der vorliegenden Veröffentlichung als das zu Denkende gezeigt.

Inwiefern die Differenz dem Wesen der Identität entstammt, soll der Leser selbst finden, indem er auf den Einklang hört, der zwischen Ereignis und Austrag waltet.

Beweisen läßt sich in diesem Bereich nichts, aber weisen manches.

Todtnauberg, am 9. September 1957

DER SATZ DER IDENTITÄT

Der Satz der Identität lautet nach einer geläufigen Formel: A = A. Der Satz gilt als das oberste Denkgesetz. Diesem Satz versuchen wir für eine Weile nachzudenken. Denn wir möchten durch den Satz erfahren, was Identität ist. Wenn das Denken, von einer Sache angesprochen, dieser nachgeht, kann es ihm geschehen, daß es sich unterwegs wandelt. Darum ist es ratsam, im folgenden auf den Weg zu achten, weniger auf den Inhalt. Beim Inhalt recht zu verweilen, verwehrt uns schon der Fortgang des Vortrages. Was sagt die Formel A = A, in der man den Satz der Identität darzustellen pflegt? Die Formel nennt die Gleichheit von A und A. Zu einer Gleichung gehören wenigstens zwei. Ein A gleicht einem anderen. Will der Satz der Identität solches aussagen? Offenkundig nicht. Das Identische, lateinisch idem, heißt griechisch *to auto. In unsere deutsche Sprache übersetzt, heißt to auto das Selbe. Wenn einer immerfort dasselbe sagt, z. B.: die Pflanze ist Pflanze, spricht er in einer Tautologie. Damit etwas das Selbe sein kann, genügt jeweils eines. Es bedarf nicht ihrer zwei wie bei der Gleichheit.

Die Formel A = A spricht von Gleichheit. Sie nennt A nicht als dasselbe. Die geläufige Formel für den Satz der Identität verdeckt somit gerade das, was der Satz sagen möchte: A ist A, d. h. jedes A ist selber dasselbe.

Während wir das Identische in dieser Weise umschreiben, klingt ein altes Wort an, wodurch Platon das Identische vernehmlich macht, ein Wort, das auf ein noch älteres zurückdeutet. Platon spricht im Dialog Sophistes 254d von *stasis und *kinesis, von Stillstand und Umschlag. Platon läßt an dieser Stelle den Fremdling sagen: *oukoun auton hekaston toin men duoin heteron estin, auto d'heauto tauton.

«Nun ist doch von ihnen jedes der beiden ein anderes, selber jedoch ihm selbst dasselbe.» Platon sagt nicht nur: *heauto auto

tauton, «jedes selber dasselbe», sondern: *hekaston heauto tauton, «jedes selber ihm selbst dasselbe». Der Dativ *heauto bedeutet: jedes etwas selber ist ihm selbst zurückgegeben, jedes selber ist dasselbe – nämlich für es selbst mit ihm selbst. Unsere deutsche Sprache verschenkt hier gleich wie die griechische den Vorzug, das Identische mit demselben Wort, aber dies in einer Fuge seiner verschiedenen Gestalten zu verdeutlichen.

Die gemäßere Formel für den Satz der Identität A ist A sagt demnach nicht nur: Jedes A ist selber dasselbe, sie sagt vielmehr: Mit ihm selbst ist jedes A selber dasselbe. In der Selbigkeit liegt die Beziehung des «mit», also eine Vermittelung, eine Verbindung, eine Synthesis: die Einung in eine Einheit. Daher kommt es, daß die Identität durch die Geschichte des abendländischen Denkens hindurch im Charakter der Einheit erscheint. Aber diese Einheit ist keineswegs die fade Leere dessen, was, in sich beziehungslos, anhaltend auf einem Einerlei beharrt. Bis jedoch die in der Identität waltende, frühzeitig schon anklingende Beziehung desselben mit ihm selbst als diese Vermittelung entschieden und geprägt zum Vorschein kommt, bis gar eine Unterkunft gefunden wird für dieses Hervorscheinen der Vermittelung innerhalb der Identität, braucht das abendländische Denken mehr denn zweitausend Jahre. Denn erst die Philosophie des spekulativen Idealismus stiftet, vorbereitet von Leibniz und Kant, durch Fichte, Schelling und Hegel dem in sich synthetischen Wesen der Identität eine Unterkunft. Diese kann hier nicht gezeigt werden. Nur eines ist zu behalten: Seit der Epoche des spekulativen Idealismus bleibt es dem Denken untersagt, die Einheit der Identität als das bloße Einerlei vorzustellen und von der in der Einheit waltenden Vermittelung abzusehen. Wo solches geschieht, wird die Identität nur abstrakt vorgestellt.

Auch in der verbesserten Formel «A ist A» kommt allein die abstrakte Identität zum Vorschein. Kommt es dahin? Sagt der

Satz der Identität etwas über die Identität aus? Nein, wenigstens nicht unmittelbar. Der Satz setzt vielmehr schon voraus, was Identität heißt und wohin sie gehört. Wie erlangen wir eine Auskunft über diese Voraussetzung? Der Satz der Identität gibt sie uns, wenn wir sorgsam auf seinen Grundton hören, ihm nachsinnen, statt nur leichtsinnig die Formel «A ist A» daherzusagen. Eigentlich lautet sie: A ist A. Was hören wir? In diesem «ist» sagt der Satz, wie jegliches Seiende ist, nämlich: Es selber mit ihm selbst dasselbe. Der Satz der Identität spricht vom Sein des Seienden. Als ein Gesetz des Denkens gilt der Satz nur, insofern er ein Gesetz des Seins ist, das lautet: Zu jedem Seienden als solchem gehört die Identität, die Einheit mit ihm selbst.

Was der Satz der Identität, aus seinem Grundton gehört, aussagt, ist genau das, was das gesamte abendländische europäische Denken denkt, nämlich dies: Die Einheit der Identität bildet einen Grundzug im Sein des Seienden. Überall, wo und wie wir uns zum Seienden jeglicher Art verhalten, finden wir uns von der Identität angesprochen. Spräche dieser Anspruch nicht, dann vermöchte es das Seiende niemals, in seinem Sein zu erscheinen. Demzufolge gäbe es auch keine Wissenschaft. Denn wäre ihr nicht zum voraus jeweils die Selbigkeit ihres Gegenstandes verbürgt, die Wissenschaft könnte nicht sein, was sie ist. Durch diese Bürgschaft sichert sich die Forschung die Möglichkeit ihrer Arbeit. Gleichwohl bringt die Leitvorstellung der Identität des Gegenstandes den Wissenschaften nie einen greifbaren Nutzen. Demnach beruht das Erfolgreiche und Fruchtbare der wissenschaftlichen Erkenntnis überall auf etwas Nutzlosem. Der Anspruch der Identität des Gegenstandes spricht, gleichviel ob die Wissenschaften diesen Anspruch hören oder nicht, ob sie das Gehörte in den Wind schlagen oder sich dadurch bestürzen lassen.

Der Anspruch der Identität spricht aus dem Sein des

Seienden. Wo nun aber das Sein des Seienden im abendländischen Denken am frühesten und eigens zur Sprache kommt, nämlich bei Parmenides, da spricht *to auto, das Identische, in einem fast übermäßigen Sinne. Einer der Sätze des Parmenides lautet:

*to gar auto noein estin te kai einai

«Das Selbe nämlich ist Vernehmen (Denken) sowohl als auch Sein.»

Hier wird Verschiedenes, Denken und Sein, als das Selbe gedacht. Was sagt dies? Etwas völlig anderes im Vergleich zu dem, was wir sonst als die Lehre der Metaphysik kennen, daß die Identität zum Sein gehört. Parmenides sagt: Das Sein gehört in eine Identität. Was heißt hier Identität? Was sagt im Satz des Parmenides das Wort *to auto, das Selbe? Parmenides gibt uns auf diese Frage keine Antwort. Er stellt uns vor ein Rätsel, dem wir nicht ausweichen dürfen. Wir müssen anerkennen : In der Frühzeit des Denkens spricht, längst bevor es zu einem Satz der Identität kommt, die Identität selber und zwar in einem Spruch, der verfügt: Denken und Sein gehören in das Selbe und aus diesem Selben zusammen. Unversehens haben wir jetzt *to auto, das Selbe, schon gedeutet. Wir legen die Selbigkeit als Zusammengehörigkeit aus. Es liegt nahe, diese Zusammengehörigkeit im Sinne der später gedachten und allgemein bekannten Identität vorzustellen. Was könnte uns daran hindern? Nichts Geringeres als der Satz selbst, den wir bei Parmenides lesen. Denn er sagt anderes, nämlich: Sein gehört – mit dem Denken – in das Selbe. Das Sein ist von einer Identität her als ein Zug dieser Identität bestimmt. Dagegen wird die später in der Metaphysik gedachte Identität als ein Zug im Sein vorgestellt. Also können wir von dieser metaphysisch vorgestellten Identität aus nicht jene bestimmen wollen, die Parmenides nennt.

Die Selbigkeit von Denken und Sein, die im Satz des Parmenides spricht, kommt weiter her als die von der

Metaphysik aus dem Sein als dessen Zug bestimmte Identität.

Das Leitwort im Satz des Parmenides, *to auto, das Selbe, bleibt dunkel. Wir lassen es dunkel. Wir lassen uns aber zugleich von dem Satz, an dessen Beginn es steht, einen Wink geben. Inzwischen haben wir aber die Selbigkeit von Denken und Sein schon als die Zusammengehörigkeit beider festgelegt. Dies war voreilig, vielleicht notgedrungen. Wir müssen das Voreilige rückgängig machen. Wir können dies auch, insofern wir die genannte Zusammengehörigkeit nicht für die endgültige und gar allein maßgebende Auslegung der Selbigkeit von Denken und Sein halten.

Denken wir das Zusammengehören nach der Gewohnheit, dann wird, was schon die Betonung des Wortes andeutet, der Sinn des Gehörens vom Zusammen, d. h. von dessen Einheit her bestimmt. In diesem Fall heißt «gehören» soviel wie: zugeordnet und eingeordnet in die Ordnung eines Zusammen, eingerichtet in die Einheit eines Mannigfaltigen, zusammengestellt zur Einheit des Systems, vermittelt durch die einigende Mitte einer maßgebenden Synthesis. Die Philosophie stellt dieses Zusammengehören als nexus und connexio vor, als die notwendige Verknüpfung des einen mit dem anderen.

Indes läßt sich das Zusammengehören auch als Zusammengehören denken. Dies will sagen: Das Zusammen wird jetzt aus dem Gehören bestimmt. Hier bleibt allerdings zu fragen, was dann «gehören» besage und wie sich aus ihm erst das ihm eigene Zusammen bestimme. Die Antwort auf diese Fragen liegt uns näher als wir meinen, aber sie liegt nicht auf der Hand. Genug, wenn wir jetzt durch diesen Hinweis auf die Möglichkeit merken, das Gehören nicht mehr aus der Einheit des Zusammen vorzustellen, sondern dieses Zusammen aus dem Gehören her zu erfahren. Allein, erschöpft sich der Hinweis auf diese Möglichkeit nicht in einem leeren Wortspiel, das etwas erkünstelt, dem jeder Anhalt in einem nachprüfbaren Sachverhalt fehlt?

So sieht es aus, bis wir schärfer zusehen und die Sache sprechen lassen.

Der Gedanke an ein Zusammengehören im Sinne des Zusammengehörens entspringt aus dem Hinblick auf einen Sachverhalt, der schon genannt wurde. Er ist freilich seiner Einfachheit wegen schwer im Blick zu behalten. Indessen kommt uns dieser Sachverhalt sogleich näher, wenn wir folgendes beachten: Bei der Erläuterung des Zusammengehörens als Zusammengehören hatten wir schon, nach dem Wink des Parmenides, Denken sowohl als auch Sein im Sinn, also das, was im Selben zueinandergehört.

Verstehen wir das Denken als die Auszeichnung des Menschen, dann besinnen wir uns auf ein Zusammengehören, das Mensch und Sein betrifft. Im Nu sehen wir uns von den Fragen bedrängt: Was heißt Sein? Wer oder was ist der Mensch? Jedermann sieht leicht: Ohne die zureichende Beantwortung dieser Fragen fehlt uns der Boden, auf dem wir etwas Verläßliches über das Zusammengehören von Mensch und Sein ausmachen können. Solange wir jedoch auf diese Weise fragen, bleiben wir in den Versuch gebannt, das Zusammen von Mensch und Sein als eine Zuordnung vorzustellen und diese entweder vom Menschen her oder vom Sein aus einzurichten und zu erklären. Hierbei bilden die überlieferten Begriffe vom Menschen und vom Sein die Fußpunkte für die Zuordnung beider.

Wie wäre es, wenn wir, statt unentwegt nur eine Zusammenordnung beider vorzustellen, um ihre Einheit herzustellen, einmal darauf achteten, ob und wie in diesem Zusammen vor allem ein Zueinander-Gehören im Spiel ist? Nun besteht sogar die Möglichkeit, das Zusammengehören von Mensch und Sein schon in den überlieferten Bestimmungen ihres Wesens, wenngleich nur aus der Ferne zu erblicken. Inwiefern?

Offenbar ist der Mensch etwas Seiendes. Als dieses gehört er

wie der Stein, der Baum, der Adler in das Ganze des Seins. Gehören heißt hier noch: eingeordnet in das Sein. Aber das Auszeichnende des Menschen beruht darin, daß er als das denkende Wesen, offen dem Sein, vor dieses gestellt ist, auf das Sein bezogen bleibt und ihm so entspricht. Der Mensch ist eigentlich dieser Bezug der Entsprechung, und er ist nur dies. «Nur» – dies meint keine Beschränkung, sondern ein Übermaß. Im Menschen waltet ein Gehören zum Sein, welches Gehören auf das Sein hört, weil es diesem übereignet ist.

Und das Sein? Denken wir das Sein nach seinem anfänglichen Sinne als Anwesen. Das Sein west den Menschen weder beiläufig noch ausnahmsweise an. Sein west und währt nur, indem es durch seinen Anspruch den Menschen angeht. Denn erst der Mensch, offen für das Sein, läßt dieses als Anwesen ankommen. Solches Anwesen braucht das Offene einer Lichtung und bleibt so durch dieses Brauchen dem Menschenwesen übereignet. Dies besagt keineswegs, das Sein werde erst und nur durch den Menschen gesetzt. Dagegen wird deutlich:

Mensch und Sein sind einander übereignet. Sie gehören einander. Aus diesem nicht näher bedachten Zueinandergehören haben Mensch und Sein allererst diejenigen Wesensbestimmungen empfangen, in denen sie durch die Philosophie metaphysisch begriffen werden.

Dieses vorwaltende Zusammengehören von Mensch und Sein verkennen wir hartnäckig, solange wir alles nur in Ordnungen und Vermittlungen, sei es mit oder ohne Dialektik, vorstellen. Wir finden dann immer nur Verknüpfungen, die entweder vom Sein oder vom Menschen her geknüpft sind und das Zusammengehören von Mensch und Sein als Verflechtung: darstellen.

Wir kehren noch nicht in das Zusammengehören ein. Wie aber kommt es zu einer solchen Einkehr? Dadurch, daß wir uns von der Haltung des vorstellenden Denkens absetzen. Dieses

Sichabsetzen ist ein Satz im Sinne eines Sprunges. Er springt ab, nämlich weg aus der geläufigen Vorstellung vom Menschen als dem animal rationale, das in der Neuzeit zum Subjekt für seine Objekte geworden ist. Der Absprung springt zugleich weg vom Sein. Dieses wird jedoch seit der Frühzeit des abendländischen Denkens als der Grund ausgelegt, worin jedes Seiende als Seiendes gründet.

Wohin springt der Absprung, wenn er vom Grund abspringt? Springt er in einen Abgrund? Ja, solange wir den Sprung nur vorstellen und zwar im Gesichtskreis des metaphysischen Denkens. Nein, insofern wir springen und uns loslassen. Wohin? Dahin, wohin wir schon eingelassen sind: in das Gehören zum Sein. Das Sein selbst aber gehört zu uns; denn nur bei uns kann es als Sein wesen, d. h. anwesen.

So wird denn, um das Zusammengehören von Mensch und Sein eigens zu erfahren, ein Sprung nötig. Dieser Sprung ist das Jähe der brückenlosen Einkehr in jenes Gehören, das erst ein Zueinander von Mensch und Sein und damit die Konstellation beider zu vergeben hat. Der Sprung ist die jähe Einfahrt in den Bereich, aus dem her Mensch und Sein einander je schon in ihrem Wesen erreicht haben, weil beide aus einer Zureichung einander übereignet sind. Die Einfahrt in den Bereich dieser Übereignung stimmt und bestimmt erst die Erfahrung des Denkens.

Seltsamer Sprung, der uns vermutlich den Einblick erbringt, daß wir uns noch nicht genügend dort aufhalten, wo wir eigentlich schon sind. Wo sind wir? In welcher Konstellation von Sein und Mensch?

Heute benötigen wir, so scheint es wenigstens, nicht mehr wie noch vor Jahren umständliche Hinweise, damit wir die Konstellation erblicken, aus der Mensch und Sein einander angehen. Es genügt, so möchte man meinen, das Wort Atomzeitalter zu nennen, um erfahren zu lassen, wie das Sein heute in der technischen Welt uns anwest. Aber dürfen wir denn

die technische Welt ohne weiteres mit dem Sein in eins setzen? Offenbar nicht, auch dann nicht, wenn wir diese Welt als das Ganze vorstellen, worin Atomenergie, rechnende Planung des Menschen und Automatisierung zusammengeschlossen sind. Weshalb bringt ein so gearteter Hinweis auf die technische Welt, mag er diese noch so weitläufig abschildern, keineswegs schon die Konstellation von Sein und Mensch in den Blick? Weil jede Analyse der Situation zu kurz denkt, insofern das erwähnte Ganze der technischen Welt zum voraus vom Menschen her als dessen Gemächte gedeutet wird. Das Technische, im weitesten Sinne und nach seinen vielfältigen Erscheinungen vorgestellt, gilt als der Plan, den der Mensch entwirft, welcher Plan den Menschen schließlich in die Entscheidung drängt, ob er zum Knecht seines Planes werden oder dessen Herr bleiben will.

Durch diese Vorstellung vom Ganzen der technischen Welt schraubt man alles auf den Menschen zurück und gelangt, wenn es hoch kommt, zur Forderung einer Ethik der technischen Welt. In dieser Vorstellung befangen, bestärkt man sich selber in der Meinung, die Technik sei nur eine Sache des Menschen. Man überhört den Anspruch des Seins, der im Wesen der Technik spricht.

Setzen wir uns endlich davon ab, das Technische nur technisch, d. h. vom Menschen und seinen Maschinen her vorzustellen. Achten wir auf den Anspruch, unter dem in unserem Zeitalter nicht nur der Mensch, sondern alles Seiende, Natur und Geschichte, hinsichtlich ihres Seins stehen. Welchen Anspruch meinen wir? Unser ganzes Dasein findet sich überall – bald spielend, bald drangvoll, bald gehetzt, bald geschoben –, herausgefordert, sich auf das Planen und Berechnen von allem zu verlegen. Was spricht in dieser Herausforderung? Entspringt sie nur einer selbstgemachten Laune des Menschen? Oder geht uns dabei schon das Seiende selbst an, und zwar so, daß es uns auf seine Planbarkeit und Berechenbarkeit hin anspricht? Dann

stünde also gar das Sein unter der Herausforderung, das Seiende im Gesichtskreis der Berechenbarkeit erscheinen zu lassen? In der Tat. Und nicht nur dies. Im selben Maße wie das Sein ist der Mensch herausgefordert, d. h. gestellt, das ihn angehende Seiende als den Bestand seines Planens und Rechnens sicherzustellen und dieses Bestellen ins Unabsehbare zu treiben.

Der Name für die Versammlung des Herausforderns, das Mensch und Sein einander so zustellt, daß sie sich wechselweise stellen, lautet: das Ge-Stell. Man hat sich an diesem Wortgebrauch gestoßen. Aber wir sagen statt «stellen» auch «setzen» und finden nichts dabei, daß wir das Wort Gesetz gebrauchen. Warum also nicht auch Ge-Stell, wenn der Blick in den Sachverhalt dies verlangt?

Dasjenige, worin und woher Mensch und Sein in der technischen Welt einander angehen, spricht an in der Weise des Ge-Stells. Im wechselweisen Sichstellen von Mensch und Sein hören wir den Anspruch, der die Konstellation unseres Zeitalters bestimmt. Das Ge-Stell geht uns überall unmittelbar an. Das Ge-Stell ist, falls wir jetzt noch so sprechen dürfen, seiender denn alle Atomenergien und alles Maschinenwesen, seiender als die Wucht der Organisation, Information und Automatisierung. Weil wir das, was Ge-Stell heißt, nicht mehr im Gesichtskreis des Vorstellens antreffen, der uns das Sein des Seienden als Anwesen denken läßt – das Ge-Stell geht uns nicht mehr an wie etwas Anwesendes –, deshalb ist es zunächst befremdlich. Befremdlich bleibt das Ge-Stell vor allem insofern, als es nicht ein Letztes ist, sondern selber uns erst Jenes zuspielt, was die Konstellation von Sein und Mensch eigentlich durchwaltet.

Das Zusammengehören von Mensch und Sein in der Weise der wechselseitigen Herausforderung bringt uns bestürzend näher, daß und wie der Mensch dem Sein vereignet, das Sein aber dem Menschenwesen zugeeignet ist. Im Ge-Stell waltet ein seltsames Vereignen und Zueignen. Es gilt, dieses Eignen, worin Mensch und Sein einander geeignet sind, schlicht zu erfahren,

d.h. einzukehren in das, was wir das Ereignis nennen. Das Wort Ereignis ist der gewachsenen Sprache entnommen. Ereignen heißt ursprünglich: er-äugen, d.h. erblicken, im Blicken zu sich rufen, aneignen. Das Wort Ereignis soll jetzt, aus der gewiesenen Sache her gedacht, als Leitwort im Dienst des Denkens sprechen. Als so gedachtes Leitwort läßt es sich sowenig übersetzen wie das griechische Leitwort *Logos und das chinesische Tao. Das Wort Ereignis meint hier nicht mehr das, was wir sonst irgendein Geschehnis, ein Vorkommnis nennen. Das Wort ist jetzt als Singulare tantum gebraucht. Was es nennt, ereignet sich nur in der Einzahl, nein, nicht einmal mehr in einer Zahl, sondern einzig. Was wir im Ge-Stell als der Konstellation von Sein und Mensch durch die moderne technische Welt erfahren, ist ein Vorspiel dessen, was Ereignis heißt. Dieses verharrt jedoch nicht notwendig in seinem Vorspiel. Denn im Ereignis spricht die Möglichkeit an, daß es das bloße Walten des Ge-Stells in ein anfänglicheres Ereignen verwindet. Eine solche Verwindung des Ge-Stells aus dem Ereignis in dieses brächte die ereignishafte, also niemals vom Menschen allein machbare, Zurücknahme der technischen Welt aus ihrer Herrschaft zur Dienstschaft innerhalb des Bereiches, durch den der Mensch eigentlicher in das Ereignis reicht.

Wohin hat der Weg geführt? Zur Einkehr unseres Denkens in jenes Einfache, das wir im strengen Wortsinne das Ereignis nennen. Es scheint, als gerieten wir jetzt in die Gefahr, unser Denken allzu unbekümmert in etwas abgelegenes Allgemeines zu richten, während sich uns doch mit dem, was das Wort Ereignis nennen möchte, nur das Nächste jenes Nahen unmittelbar zuspricht, darin wir uns schon aufhalten. Denn was könnte uns näher sein als das, was uns dem nähert, dem wir gehören, worin wir Gehörende sind, das Ereignis?

Das Ereignis ist der in sich schwingende Bereich, durch den Mensch und Sein einander in ihrem Wesen erreichen, ihr Wesendes gewinnen, indem sie jene Bestimmungen verlieren,

die ihnen die Metaphysik geliehen hat.

Das Ereignis als Ereignis denken, heißt, am Bau dieses in sich schwingenden Bereiches bauen. Das Bauzeug zu diesem in sich schwebenden Bau empfängt das Denken aus der Sprache. Denn die Sprache ist die zarteste, aber auch die anfälligste, alles verhaltende Schwingung im schwebenden Bau des Ereignisses. Insofern unser Wesen in die Sprache vereignet ist, wohnen wir im Ereignis.

Wir sind jetzt an eine Wegstelle gelangt, wo sich die zwar grobe aber unvermeidliche Frage aufdrängt: Was hat das Ereignis mit der Identität zu tun? Antwort: Nichts. Dagegen hat die Identität vieles, wenn nicht alles mit dem Ereignis zu tun. Inwiefern? Wir antworten, indem wir den begangenen Weg mit wenigen Schritten zurückgehen.

Das Ereignis vereignet Mensch und Sein in ihr wesenhaftes Zusammen. Ein erstes, bedrängendes Aufblitzen des Ereignisses erblicken wir im Ge-Stell. Dieses macht das Wesen der modernen technischen Welt aus. Im Ge-Stell erblicken wir ein Zusammengehören von Mensch und Sein, worin das Gehörenlassen erst die Art des Zusammen und dessen Einheit bestimmt. Das Geleit in die Frage nach einem Zusammengehören, darin das Gehören den Vorrang vor dem Zusammen hat, ließen wir uns durch den Satz des Parmenides geben: «Das Selbe nämlich ist Denken sowohl als auch Sein.» Die Frage nach dem Sinn dieses Selben ist die Frage nach dem Wesen der Identität. Die Lehre der Metaphysik stellt die Identität als einen Grundzug im Sein vor. Jetzt zeigt sich: Sein gehört mit dem Denken in eine Identität, deren Wesen aus jenem Zusammengehörenlassen stammt, das wir das Ereignis nennen. Das Wesen der Identität ist ein Eigentum des Ereignisses.

Für den Fall, daß an dem Versuch, unser Denken in den Ort der Wesensherkunft der Identität zu weisen, etwas Haltbares sein könnte, was wäre dann aus dem Titel des Vertrages geworden? Der Sinn des Titels "Der Satz der Identität" hätte

sich gewandelt.

Der Satz gibt sich zunächst in der Form eines Grundsatzes, der die Identität als einen Zug im Sein, d. h. im Grund des Seienden voraussetzt. Aus diesem Satz im Sinne einer Aussage ist unterwegs ein Satz geworden von der Art eines Sprunges, der sich vom Sein als dem Grund des Seienden absetzt und so in den Abgrund springt. Doch dieser Abgrund ist weder das leere Nichts noch eine finstere Wirrnis, sondern: das Ereignis. Im Ereignis schwingt das Wesen dessen, was als Sprache spricht, die einmal das Haus des Seins genannt wurde. Satz der Identität sagt jetzt: Ein Sprung, den das Wesen der Identität verlangt, weil es ihn braucht, wenn anders das Zusammengehören von Mensch und Sein in das Wesenslicht des Ereignisses gelangen soll.

Unterwegs vom Satz als einer Aussage über die Identität zum Satz als Sprung in die Wesensherkunft der Identität hat sich das Denken gewandelt. Darum erblickt es, der Gegenwart entgegenblickend, über die Situation des Menschen hinweg die Konstellation von Sein und Mensch aus dem, was beide einander eignet, aus dem Ereignis. Gesetzt, die Möglichkeit warte uns entgegen, daß sich uns das Ge-Stell, die wechselweise Herausforderung von Mensch und Sein in die Berechnung des Berechenbaren, als das Ereignis zuspricht, das Mensch und Sein erst in ihr Eigentliches enteignet, dann wäre ein Weg frei, auf dem der Mensch das Seiende, das Ganze der modernen technischen Welt, Natur und Geschichte, allem zuvor ihr Sein, anfänglicher erfährt.

So lange die Besinnung auf die Welt des Atomzeitalters bei allem Ernst der Verantwortung nur dahin drängt, aber auch nur dabei als dem Ziel sich beruhigt, die friedliche Nutzung der Atomenergie zu betreiben, so lange bleibt das Denken auf halbem Wege stehen. Durch diese Halbheit wird die technische Welt in ihrer metaphysischen Vorherrschaft weiterhin und erst recht gesichert.

Allein, wo ist entschieden, daß die Natur als solche für alle Zukunft die Natur der modernen Physik bleiben und die Geschichte sich nur als Gegenstand der Historie darstellen müsse? Zwar können wir die heutige technische Welt weder als Teufelswerk verwerfen, noch dürfen wir sie vernichten, falls sie dies nicht selber besorgt.

Wir dürfen aber noch weniger der Meinung nachhängen, die technische Welt sei von einer Art, die einen Absprung aus ihr schlechthin verwehre. Diese Meinung hält nämlich das Aktuelle, von ihm besessen, für das allein Wirkliche. Diese Meinung ist allerdings phantastisch, nicht dagegen ein Vordenken, das dem entgegenblickt, was als Zuspruch des Wesens der Identität von Mensch und Sein auf uns zukommt. Mehr denn zweitausend Jahre brauchte das Denken, um eine so einfache Beziehung wie die Vermittelung innerhalb der Identität eigens zu begreifen. Dürfen wir da meinen, die denkende Einkehr in die Wesensherkunft der Identität lasse sich an einem Tage bewerkstelligen? Gerade weil diese Einkehr einen Sprung verlangt, braucht sie ihre Zeit, die Zeit des Denkens, die eine andere ist als diejenige des Rechnens, das heute überall her an unserem Denken zerrt. Heute errechnet die Denkmaschine in einer Sekunde Tausende von Beziehungen. Sie sind trotz ihres technischen Nutzens wesenlos.

Was immer und wie immer wir zu denken versuchen, wir denken im Spielraum der Überlieferung. Sie waltet, wenn sie uns aus dem Nachdenken in ein Vordenken befreit, das kein Planen mehr ist.

Erst wenn wir uns denkend dem schon Gedachten zuwenden, werden wir verwendet für das noch zu Denkende.

DIE ONTO-THEO-LOGISCHE VERFASSUNG DER METAPHYSIK

Dieses Seminar versuchte, ein Gespräch mit Hegel zu beginnen. Das Gespräch mit einem Denker kann nur von der Sache des Denkens handeln. «Sache» meint nach der gegebenen Bestimmung den Streitfall, das Strittige, das einzig für das Denken der Fall ist, der das Denken angeht. Der Streit aber dieses Strittigen wird keineswegs erst durch das Denken gleichsam vom Zaun gebrochen. Die Sache des Denkens ist das in sich Strittige eines Streites. Unser Wort Streit (ahd. strit) meint vornehmlich nicht die Zwietracht sondern die Bedrängnis. Die Sache des Denkens bedrängt das Denken in der Weise, daß sie das Denken erst zu seiner Sache und von dieser her zu ihm selbst bringt.

Für Hegel ist die Sache des Denkens: Das Denken als solches.

Damit wir diese Umgrenzung der Sache, nämlich das Denken als solches, nicht psychologisch und nicht erkenntnistheoretisch mißdeuten, müssen wir erläuternd beifügen: Das Denken als solches – in der entwickelten Fülle der Gedachtheit des Gedachten. Was hier Gedachtheit des Gedachten besagt, können wir nur von Kant her verstehen, vom Wesen des Transzendentalen aus, das Hegel jedoch absolut, und d. h. für ihn spekulativ, denkt. Darauf zielt Hegel ab, wenn er vom Denken des Denkens als solchem sagt, daß es «rein im Elemente des Denkens» entwickelt werde (Enc. Einleitung §14). Mit einem knappen, aber nur schwer sachgerecht auszudenkenden Titel benannt, heißt dies: Die Sache des Denkens ist für Hegel «der Gedanke». Dieser aber ist, zu seiner höchsten Wesensfreiheit entfaltet, «die absolute Idee». Von ihr sagt Hegel gegen Ende der «Wissenschaft der Logik» (ed. Lass. Bd. II, 484): «die absolute Idee allein ist Sein unvergängliches Leben, sich wissende Wahrheit, und ist alle Wahrheit». So gibt denn

Hegel selbst und ausdrücklich der Sache seines Denkens denjenigen Namen, der über der ganzen Sache des abendländischen Denkens steht, den Namen: Sein.

(Im Seminar wurde der mehrfältige und doch einheitliche Gebrauch des Wortes «Sein» erörtert. Sein besagt für Hegel zunächst, aber niemals nur, die «unbestimmte Unmittelbarkeit». Sein ist hier gesehen aus dem bestimmenden Vermitteln, d. h. vom absoluten Begriff her und deshalb auf diesen hin. «Die Wahrheit des Seins ist das Wesen», d.h. die absolute Reflexion. Die Wahrheit des Wesens ist der Begriff im Sinne des unendlichen Sichwissens. Sein ist das absolute Sichdenken des Denkens. Das absolute Denken allein ist die Wahrheit des Seins, «ist» Sein. Wahrheit heißt hier überall: die ihrer selbst gewisse Gewußtheit des Wißbaren als solchen.)

Hegel denkt jedoch die Sache seines Denkens sachgemäß zugleich in einem Gespräch mit der voraufgegangenen Geschichte des Denkens. Hegel ist der erste, der so denken kann und muß. Hegels Verhältnis zur Geschichte der Philosophie ist das spekulative und nur als dieses ein geschichtliches. Der Charakter der Bewegung der Geschichte ist ein Geschehen im Sinne des dialektischen Prozesses. Hegel schreibt (Enc. §14): «Dieselbe Entwickelung des Denkens, welche in der Geschichte der Philosophie dargestellt wird, wird in der Philosophie selbst dargestellt, aber befreit von jener geschichtlichen Äußerlichkeit, rein im Elemente des Denkens.»

Wir stutzen und stocken. Die Philosophie selbst und die Geschichte der Philosophie sollen nach Hegels eigenem Wort im Verhältnis der Äußerlichkeit stehen. Aber die von Hegel gedachte Äußerlichkeit ist keineswegs äußerlich in dem groben Sinne des bloß Oberflächlichen und Gleichgültigen. Äußerlichkeit besagt hier das Außerhalb, darin alle Geschichte und jeder wirkliche Verlauf gegenüber der Bewegung der absoluten Idee sich aufhält. Die erläuterte Äußerlichkeit der Geschichte im Verhältnis zur Idee ergibt sich als Folge der

Selbstentäußerung der Idee. Die Äußerlichkeit ist selbst eine dialektische Bestimmung. Man bleibt daher weit hinter dem eigentlichen Gedanken Hegels zurück, wenn man feststellt, Hegel habe in der Philosophie das historische Vorstellen und das systematische Denken zu einer Einheit gebracht. Denn für Hegel handelt es sich weder um Historie, noch um das System im Sinne eines Lehrgebäudes.

Was sollen diese Bemerkungen über die Philosophie und deren Verhältnis zur Geschichte? Sie möchten andeuten, daß die Sache des Denkens für Hegel in sich geschichtlich ist, dies jedoch im Sinne des Geschehens. Dessen Prozeßcharakter wird durch die Dialektik des Seins bestimmt. Die Sache des Denkens ist für Hegel das Sein als das sich selbst denkende Denken, welches Denken erst im Prozeß seiner spekulativen Entwicklung zu sich selbst kommt und somit Stufen der je verschieden entwickelten und daher zuvor notwendig unentwickelten Gestalten durchläuft.

Erst aus der so erfahrenen Sache des Denkens entspringt für Hegel eine eigentümliche Maxime, die Maßgabe für die Art und Weise, wie er mit den voraufgegangenen Denkern spricht.

Wenn wir also ein denkendes Gespräch mit Hegel versuchen, dann müssen wir mit ihm nicht nur von derselben Sache, sondern von derselben Sache in derselben Weise sprechen. Allein das Selbe ist nicht das Gleiche. Im Gleichen verschwindet die Verschiedenheit. Im Selben erscheint die Verschiedenheit. Sie erscheint um so bedrängender, je entschiedener ein Denken von derselben Sache auf dieselbe Weise angegangen wird. Hegel denkt das Sein des Seienden spekulativgeschichtlich. Insofern nun aber Hegels Denken in eine Epoche der Geschichte gehört (dies meint beileibe nicht zum Vergangenen), versuchen wir, das von Hegel gedachte Sein auf dieselbe Weise, d. h. geschichtlich zu denken. Bei seiner Sache kann das Denken nur dadurch bleiben, daß es im Dabeibleiben jeweils sachlicher, daß ihm dieselbe Sache

strittiger wird. Auf diese Weise verlangt die Sache vom Denken, daß es die Sache in ihrem Sachverhalt aushalte, ihm durch eine Entsprechung standhalte, indem es die Sache zu ihrem Austrag bringt. Das hei seiner Sache Weihende Denken muß, wenn diese Sache das Sein ist, sich auf den Austrag des Seins einlassen. Demgemäß sind wir daran gehalten, im Gespräch mit Hegel und für dieses zum voraus die Selbigkeit derselben Sache deutlicher zu machen. Dies verlangt nach dem Gesagten, mit der Verschiedenheit der Sache des Denkens zugleich die Verschiedenheit des Geschichtlichen im Gespräch mit der Geschichte der Philosophie ans Licht zu heben. Eine solche Verdeutlichung muß hier notgedrungen kurz und umrißweise ausfallen.

Wir beachten zum Zwecke einer Verdeutlichung der Verschiedenheit, die zwischen dem Denken Hegels und dem von uns versuchten Denken obwaltet, dreierlei. Wir fragen:

1. Welches ist dort und hier die Sache des Denkens?

2. Welches ist dort und hier die Maßgabe für das Gespräch mit der Geschichte des Denkens?

3. Welches ist dort und hier der Charakter dieses Gespräches?

Zur ersten Frage:

Für Hegel ist die Sache des Denkens das Sein hinsichtlich der Gedachtheit des Seienden im absoluten Denken und als dieses. Für uns ist die Sache des Denkens das Selbe, somit das Sein, aber das Sein hinsichtlich seiner Differenz zum Seienden. Noch schärfer gefaßt: Für Hegel ist die Sache des Denkens der Gedanke als der absolute Begriff. Für uns ist die Sache des Denkens, vorläufig benannt, die Differenz als Differenz.

Zur zweiten Frage:

Für Hegel lautet die Maßgabe für das Gespräch mit der Geschichte der Philosophie: Eingehen in die Kraft und den Umkreis des von den früheren Denkern Gedachten. Nicht zufällig stellt Hegel seine Maxime im Zuge eines Gespräches mit Spinoza und vor einem Gespräch mit Kant heraus (Wissenschaft der Logik, III. Buch, Lasson Bd. II, S. 216ff). Bei Spinoza findet Hegel den vollendeten «Standpunkt der Substanz», der jedoch nicht der höchste sein kann, weil das Sein noch nicht ebensosehr und entschieden von Grund aus als sich denkendes Denken gedacht ist. Das Sein hat sich als Substanz und Substanzialität noch nicht zum Subjekt in seiner absoluten Subjektität entfaltet. Gleichwohl spricht Spinoza das gesamte Denken des deutschen Idealismus immer neu an und versetzt es zugleich in den Widerspruch, weil er das Denken mit dem Absoluten anfangen läßt. Dagegen ist der Weg Kants ein anderer und für das Denken des absoluten Idealismus und für die Philosophie überhaupt noch weit entscheidender als das System Spinozas. Hegel sieht in Kants Gedanken der ursprünglichen Synthesis der Apperception «eines der tiefsten Prinzipien für die spekulative Entwicklung» (a.a.O. S. 227). Die jeweilige Kraft der Denker findet Hegel in dem von ihnen Gedachten, insofern es als jeweilige Stufe in das absolute Denken aufgehoben werden kann. Dieses ist nur dadurch absolut, daß es sich in seinem dialektisch-spekulativen Prozeß bewegt und dafür die Stufung verlangt.

Für uns ist die Maßgabe für das Gespräch mit der geschichtlichen Überlieferung dieselbe, insofern es gilt, in die Kraft des früheren Denkens einzugehen. Allein wir suchen die Kraft nicht im schon Gedachten, sondern in einem Ungedachten, von dem her das Gedachte seinen Wesensraum empfängt. Aber das schon Gedachte erst bereitet das noch Ungedachte, das immer neu in seinen Überfluß einkehrt. Die Maßgabe des

Ungedachten führt nicht zum Einbezug des vormals Gedachten in eine immer noch höhere und es überholende Entwicklung und Systematik, sondern sie verlangt die Freilassung des überlieferten Denkens in sein noch aufgespartes Gewesenes. Dies durchwaltet anfänglich die Überlieferung, west ihr stets voraus, ohne doch eigens und als das Anfangende gedacht zu sein.

Zur dritten Frage:

Für Hegel hat das Gespräch mit der voraufgegangenen Geschichte der Philosophie den Charakter der Aufhebung, d. h. des vermittelnden Begreifens im Sinne der absoluten Begründung.

Für uns ist der Charakter des Gespräches mit der Geschichte des Denkens nicht mehr die Aufhebung, sondern der Schritt zurück.

Die Aufhebung führt in den überhöhend versammelnden Bezirk der absolut gesetzten Wahrheit im Sinne der yollständig entfalteten Gewißheit des sich wissenden Wissens.

Der Schritt zurück weist in den bisher übersprungenen Bereich, aus dem her das Wesen der Wahrheit allererst denkwürdig wird.

Nach dieser knappen Kennzeichnung der Verschiedenheit des Hegelschen Denkens und des unsrigen hinsichtlich der Sache, hinsichtlich der Maßgabe und des Charakters eines Gespräches mit der Geschichte des Denkens versuchen wir, das begonnene Gespräch mit Hegel um ein Geringes deutlicher in Gang zu bringen. Dies besagt: Wir wagen einen Versuch mit dem Schritt zurück. Der Titel «Schritt zurück» legt mehrfache Mißdeutungen nahe. «Schritt zurück» meint nicht einen vereinzelten Denkschritt, sondern die Art der Bewegung des Denkens und einen langen Weg. Insofern der Schritt zurück den

Charakter unseres Gespräches mit der Geschichte des abendländischen Denkens bestimmt, führt das Denken aus dem in der Philosophie bisher Gedachten in gewisser Weise heraus. Das Denken tritt vor seiner Sache, dem Sein, zurück und bringt so das Gedachte in ein Gegenüber, darin wir das Ganze dieser Geschichte erblicken und zwar hinsichtlich dessen, was die Quelle dieses ganzen Denkens ausmacht, indem sie ihm überhaupt den Bezirk seines Aufenthaltes bereitstellt. Dies ist im Unterschied zu Hegel nicht ein überkommenes, schon gestelltes Problem, sondern das durch diese Geschichte des Denkens hindurch überall Ungefragte. Wir benennen es vorläufig und unvermeidlich in der Sprache der Überlieferung. Wir sprechen von der Differenz zwischen dem Sein und dem Seienden. Der Schritt zurück geht vom Ungedachten, von der Differenz als solcher, in das zu-Denkende. Das ist die Vergessenheit der Differenz. Die hier zu denkende Vergessenheit ist die von der *Lethe (Verbergung) her gedachte Verhüllung der Differenz als solcher, welche Verhüllung ihrerseits sich anfänglich entzogen hat. Die Vergessenheit gehört zur Differenz, weil diese jener zugehört. Die Vergessenheit befällt nicht erst die Differenz nachträglich zufolge einer Vergeßlichkeit des menschlichen Denkens.

Die Differenz von Seiendem und Sein ist der Bezirk, innerhalb dessen die Metaphysik, das abendländische Denken im Ganzen seines Wesens das sein kann, was sie ist. Der Schritt zurück bewegt sich daher aus der Metaphysik in das Wesen der Metaphysik. Die Bemerkung über Hegels Gebrauch des mehrdeutigen Leitwortes «Sein» läßt erkennen, daß die Rede von Sein und Seiendem sich niemals auf eine Epoche der Lichtungsgeschichte von «Sein» festlegen läßt. Die Rede vom «Sein» versteht diesen Namen auch nie im Sinne einer Gattung, unter deren leere Allgemeinheit die historisch vorgestellten Lehren vom Seienden als einzelne Fälle gehören. «Sein» spricht je und je geschicklich und deshalb durchwaltet von

Überlieferung.

Der Schritt zurück aus der Metaphysik in ihr Wesen verlangt nun aber eine Dauer und Ausdauer, deren Maße wir nicht kennen. Nur das eine ist deutlich: Der Schritt bedarf einer Vorbereitung, die jetzt und hier gewagt werden muß; dies jedoch angesichts des Seienden als solchen im Ganzen, wie es jetzt ist und sich zusehends eindeutiger zu zeigen beginnt. Was jetzt ist, wird durch die Herrschaft des Wesens der modernen Technik geprägt, welche Herrschaft sich bereits auf allen Gebieten des Lebens durch vielfältig benennbare Züge wie Funktionalisierung, Perfektion, Automatisation, Bürokratisierung, Information darstellt. So wie wir die Vorstellung vom Lebendigen Biologie nennen, kann die Darstellung und Ausformung des vom Wesen der Technik durchherrschten Seienden Technologie heißen. Der Ausdruck darf als Bezeichnung für die Metaphysik des Atomzeitalters dienen. Der Schritt zurück aus der Metaphysik in das Wesen der Metaphysik ist, von der Gegenwart her gestehen und aus dem Einblick in sie übernommen, der Schritt aus der Technologie und technologischen Beschreibung und Deutung des Zeitalters in das erst zu denkende Wesen der modernen Technik.

Mit diesem Hinweis sei die andere naheliegende Mißdeutung des Titels «Schritt zurück» ferngehalten, die Meinung nämlich, der Schritt zurück bestehe in einem historischen Rückgang zu den frühesten Denkern der abendländischen Philosophie. Das Wohin freilich, dahin der Schritt zurück uns lenkt, entfaltet und zeigt sich erst durch den Vollzug des Schrittes.

Wir wählten, um durch das Seminar einen Blick in das Ganze der Hegelschen Metaphysik zu gewinnen, als Notbehelf eine Erörterung des Stückes, mit dem das I. Buch der «Wissenschaft der Logik», «Die Lehre vom Sein», beginnt. Schon der Titel des Stückes gibt in jedem Wort genug zu denken. Er lautet: «Womit muß der Anfang der Wissenschaft gemacht werden!» Hegels Beantwortung der Frage besteht in dem Nachweis, daß der

Anfang «spekulativer Natur» ist. Dies sagt: Der Anfang ist weder etwas Unmittelbares noch etwas Vermitteltes. Diese Natur des Anfanges versuchten wir in einem spekulativen Satz zu sagen: «Der Anfang ist das Resultat.» Dies besagt nach der dialektischen Mehrdeutigkeit des «ist» mehrfaches. Einmal dies: Der Anfang ist – das resultare beim Wort genommen – der Rückprall aus der Vollendung der dialektischen Bewegung des sich denkenden Denkens. Die Vollendung dieser Bewegung, die absolute Idee, ist das geschlossen entfaltete Ganze, die Fülle des Seins. Der Rückprall aus dieser Fülle ergibt die Leere des Seins. Mit ihr muß in der Wissenschaft (dem absoluten, sich wissenden Wissen) der Anfang gemacht werden. Anfang und Ende der Bewegung, dem zuvor diese selber, bleibt überall das Sein. Es west als die in sich kreisende Bewegung von der Fülle in die äußerste Entäußerung und von dieser in die sich vollendende Fülle. Die Sache des Denkens ist somit für Hegel das sich denkende Denken als das in sich kreisende Sein. In der nicht nur berechtigten, sondern notwendigen Umkehrung lautet der spekulative Satz über den Anfang: «Das Resultat ist der Anfang.» Mit dem Resultat muß, insofern aus ihm der Anfang resultiert, eigentlich angefangen werden. Dies sagt das Selbe wie die Bemerkung, die Hegel im Stück über den Anfang gegen Schluß beiläufig und in Klammern einfügt (Lass. I, 63): «(und das unbestrittenste Recht hätte Gott, daß mit ihm der Anfang gemacht werde)». Gemäß der Titelfrage des Stückes handelt es sich um den «Anfang der Wissenschaft», Wenn sie mit Gott den Anfang machen muß, ist sie die Wissenschaft von Gott: Theologie. Dieser Name spricht hier in seiner späteren Bedeutung. Darnach ist die Theologie die Aussage des vorstellenden Denkens über Gott. Zunächst meint *theologos, *theologia das mythischdichtende Sagen von den Göttern ohne Beziehung auf eine Glaubenslehre und eine kirchliche Doktrin.

Weshalb ist «die Wissenschaft», so lautet seit Fichte der Name für die Metaphysik, weshalb ist die Wissenschaft

Theologie? Antwort: Weil die Wissenschaft die systematische Entwicklung des Wissens ist, als welches sich das Sein des Seienden selbst weiß und so wahrhaft ist. Der schulmäßige, im Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit auftauchende Titel für die Wissenschaft vom Sein, d. h. vom Seienden als solchem im allgemeinen, lautet: Ontosophie oder Ontologie. Nun ist aber die abendländische Metaphysik seit ihrem Beginn bei den Griechen und noch ungebunden an diese Titel zumal Ontologie und Theologie. In der Antrittsvorlesung «Was ist Metaphysik?» (1929) wird daher die Metaphysik als die Frage nach dem Seienden als solchem und im Ganzen bestimmt. Die Ganzheit dieses Ganzen ist die Einheit des Seienden, die als der hervorbringende Grund einigt. Für den, der lesen kann, heißt dies: Die Metaphysik ist Onto-Theo-Logie. Wer die Theologie, sowohl diejenige des christlichen Glaubens als auch diejenige der Philosophie, aus gewachsener Herkunft erfahren hat, zieht es heute vor, im Bereich des Denkens von Gott zu schweigen. Denn der ontotheologische Charakter der Metaphysik ist für das Denken fragwürdig geworden, nicht auf Grund irgendeines Atheismus, sondern aus der Erfahrung eines Denkens, dem sich in der Onto-Theo-Logie die noch ungedachte Einheit des Wesens der Metaphysik gezeigt hat. Dieses Wesen der Metaphysik bleibt indes immer noch das Denkwürdigste für das Denken, solange es das Gespräch mit seiner geschickhaften Überlieferung nicht willkürlich und darum unschicklich abbricht.

In der 5. Auflage von «Was ist Metaphysik?» (1949) gibt die zugefügte Einleitung den ausdrücklichen Hinweis auf das ontotheologische Wesen der Metaphysik (S. 17f., 7. Aufl. S. 18f.). Indessen wäre es voreilig zu behaupten, die Metaphysik sei Theologie, weil sie Ontologie sei. Zuvor wird man sagen: Die Metaphysik ist deshalb Theologie, ein Aussagen über Gott, weil der Gott in die Philosophie kommt. So verschärft sich die Frage nach dem ontotheologischen Charakter der Metaphysik

zur Frage: Wie kommt der Gott in die Philosophie, nicht nur in die neuzeitliche, sondern in die Philosophie als solche? Die Frage läßt sich nur beantworten, wenn sie zuvor als Frage hinreichend entfaltet ist. Die Frage: Wie kommt der Gott in die Philosophie? können wir nur dann sachgerecht durchdenken, wenn sich dabei dasjenige genügend aufgehellt hat, wohin denn der Gott kommen soll – die Philosophie selbst. Solange wir die Geschichte der Philosophie nur historisch absuchen, werden wir überall finden, daß der Gott in sie gekommen ist. Gesetzt aber, daß die Philosophie als Denken das freie, von sich aus vollzogene Sicheinlassen auf das Seiende als solches ist, dann kann der Gott nur insofern in die Philosophie gelangen, als diese von sich aus, ihrem Wesen nach, verlangt und bestimmt, daß und wie der Gott in sie komme. Die Frage: Wie kommt der Gott in die Philosophie? fällt darum auf die Frage zurück: Woher stammt die ontotheologische Wesensverfassung der Metaphysik? Die so gestellte Frage übernehmen, heißt jedoch, den Schritt zurück vollziehen.

In diesem Schritt bedenken wir jetzt die Wesensherkunft der ontotheologischen Struktur aller Metaphysik. Wir fragen: Wie kommt der Gott und ihm entsprechend die Theologie und mit ihr der ontotheologische Grundzug in die Metaphysik? Wir stellen diese Frage in einem Gespräch mit dem Ganzen der Geschichte der Philosophie. Wir fragen aber zugleich aus dem besonderen Blick auf Hegel. Dies veranlaßt uns, zuvor etwas Seltsames zu bedenken.

Hegel denkt das Sein in seiner leersten Leere, also im Allgemeinsten. Er denkt das Sein zugleich in seiner vollendet vollkommenen Fülle. Gleichwohl nennt er die spekulative Philosophie, d. h. die eigentliche Philosophie, nicht Onto-Theologie, sondern «Wissenschaft der Logik». Mit dieser Namengebung bringt Hegel etwas Entscheidendes zum Vorschein. {48]

Man könnte freilich die Benennung der Metaphysik als

«Logik» im Handumdrehen durch den Hinweis darauf erklären, daß doch für Hegel die Sache des Denkens «der Gedanke» sei, das Wort als Singulare tantum verstanden. Der Gedanke, das Denken ist offenkundig und nach altem Brauch das Thema der Logik. Gewiß. Aber ebenso unbestreitbar liegt fest, daß Hegel getreu der Überlieferung die Sache des Denkens im Seienden als solchem und im Ganzen, in der Bewegung des Seins von seiner Leere zu seiner entwickelten Fülle findet.

Wie kann jedoch «das Sein» überhaupt darauf verfallen, sich als «der Gedanke» darzustellen? Wie anders denn dadurch, daß das Sein als Grund vorgeprägt ist, das Denken jedoch – dieweilen es mit dem Sein zusammengehört – auf das Sein als Grund sich versammelt in der Weise des Ergründens und Begründens? Das Sein manifestiert sich als der Gedanke. Dies sagt: Das Sein des Seienden entbirgt sich als der sich selbst ergründende und begründende Grund. Der Grund, die Ratio sind nach ihrer Wesensherkunft: der *Logos im Sinne des versammelnden Vorliegenlassens: das *Hen Panta. So ist denn für Hegel in Wahrheit «die Wissenschaft», d. h. die Metaphysik, nicht deshalb «Logik», weil die Wissenschaft das Denken zum Thema hat, sondern weil die Sache des Denkens das Sein bleibt, dieses jedoch seit der Frühe seiner Entbergung im Gepräge des *Logos, des gründenden Grundes das Denken als Begründen in seinen Anspruch nimmt.

Die Metaphysik denkt das Seiende als solches, d. h. im Allgemeinen. Die Metaphysik denkt das Seiende als solches, d. h. im Ganzen. Die Metaphysik denkt das Sein des Seienden sowohl in der ergründenden Einheit des Allgemeinsten, d. h. des überall Gleich-Gültigen, als auch in der begründenden Einheit der Allheit, d. h. des Höchsten über allem. So wird das Sein des Seienden als der gründende Grund vorausgedacht. Daher ist alle Metaphysik im Grunde vom Grund aus das Gründen, das vom Grund die Rechenschaft gibt, ihm Rede steht und ihn schließlich zur Rede stellt. Wozu erwähnen wir dies? Damit wir die

abgegriffenen Titel Ontologie, Theologie, Onto-Theologie in ihrem eigentlichen Schwergewicht erfahren. Zunächst allerdings und gewöhnlich nehmen sich die Titel Ontologie und Theologie aus wie andere bekannte auch: Psychologie, Biologie, Kosmologie, Archäologie. Die Endsilbe logie meint ganz im Ungefähren und im Geläufigen, es handle sich um die Wissenschaft von der Seele, vom Lebendigen, vom Kosmos, von den Altertümern.

Aber in der logie verbirgt sich nicht nur das Logische im Sinne des Folgerichtigen und überhaupt des Aussagemäßigen, das alles Wissen der Wissenschaften gliedert und bewegt, in Sicherheit bringt und mitteilt. Die -Logia ist jeweils das Ganze eines Begründungszusammenhanges, worin die Gegenstände der Wissenschaften im Hinblick auf ihren Grund vorgestellt, d. h. begriffen werden. Die Ontologie aber und die Theologie sind «Logien», insofern sie das Seiende als solches ergründen und im Ganzen begründen. Sie geben vom Sein als dem Grund des Seienden Rechenschaft. Sie stehen dem *Logos Rede und sind in einem wesenhaften Sinne *Logosgemäß, d. h. die Logik des *Logos. Demgemäß heißen sie genauer Onto-Logik und Theo-Logik. Die Metaphysik ist sachgemäßer und deutlicher gedacht: Onto-Theo-Logik.

Wir verstehen jetzt den Namen «Logik» in dem wesentlichen Sinne, der auch den von Hegel gebrauchten Titel einschließt und ihn so erst erläutert, nämlich als den Namen für dasjenige Denken, das überall das Seiende als solches im Ganzen vom Sein als dem Grund (*Logos) her ergründet und begründet. Der Grundzug der Metaphysik heißt Onto-Theo-Logik. Somit wären wir in den Stand gesetzt zu erklären wie der Gott in die Philosophie kommt.

Inwieweit gelingt eine Erklärung? Insoweit wir beachten: Die Sache des Denkens ist das Seiende als solches, d. h. das Sein. Dieses zeigt sich in der Wesensart des Grundes. Demgemäß wird die Sache des Denkens, das Sein als der Grund, nur dann

gründlich gedacht, wenn der Grund als der erste Grund, *proton arche, vorgestellt wird. Die ursprüngliche Sache des Denkens stellt sich als die Ur-Sache dar, als die causa prima, die dem begründenden Rückgang auf die ultima ratio, die letzte Rechenschaft, entspricht. Das Sein des Seienden wird im Sinne des Grundes gründlich nur als causa sui vorgestellt. Damit ist der metaphysische Begriff von Gott genannt. Die Metaphysik muß auf den Gott hinaus denken, weil die Sache des Denkens das Sein ist, dieses aber in vielfachen Weisen als Grund: als *Logos, als *hypokeimenen, als Substanz, als Subjekt west.

Diese Erklärung streift vermutlich etwas Richtiges, aber sie bleibt für die Erörterung des Wesens der Metaphysik durchaus unzureichend. Denn diese ist nicht nur Theo-Logik sondern auch Onto-Logik. Die Metaphysik ist vordem nicht nur das eine oder das andere auch. Vielmehr ist die Metaphysik Theo-Logik, weil sie Onto-Logik ist. Sie ist dieses, weil sie jenes ist. Die ontotheologische Wesensverfassung der Metaphysik kann weder von der Theologik noch von der Ontologik her erklärt werden, falls hier jemals ein Erklären dem genügt, was zu bedenken bleibt.

Noch ist nämlich ungedacht, aus welcher Einheit die Ontologik und Theologik zusammengehören, ungedacht die Herkunft dieser Einheit, ungedacht der Unterschied des Unterschiedenen, das sie einigt. Denn offenkundig handelt es sich nicht erst um einen Zusammenschluß zweier für sich bestehender Disziplinen der Metaphysik, sondern um die Einheit dessen, was in der Ontologik und Theologik befragt und gedacht wird: Das Seiende als solches im Allgemeinen und Ersten in Einem mit dem Seienden als solchem im Höchsten und Letzten. Die Einheit dieses Einen ist von solcher Art, daß das Letzte auf seine Weise das Erste begründet und das Erste auf seine Weise das Letzte. Die Verschiedenheit der beiden Weisen des Begründens fällt selber in den genannten, noch ungedachten Unterschied.

In der Einheit des Seienden als solchen im Allgemeinen und im Höchsten beruht die Wesensverfassung der Metaphysik.

Es gilt hier, die Frage nach dem ontotheologischen Wesen der Metaphysik zunächst nur als Frage zu erörtern. In den Ort, den die Frage nach der ontotheologischen Verfassung der Metaphysik erörtert, kann uns nur die Sache selbst weisen, dergestalt, daß wir die Sache des Denkens sachlicher zu denken versuchen. Die Sache des Denkens ist dem abendländischen Denken unter dem Namen «Sein» überliefert. Denken wir diese Sache um ein geringes sachlicher, achten wir sorgfältiger auf das Strittige in der Sache, dann zeigt sich: Sein heißt stets und überall: Sein des Seienden, bei welcher Wendung der Genitiv als genitivus obiectivus zu denken ist. Seiendes heißt stets und überall: Seiendes des Seins, bei welcher Wendung der Genitiv als genitivus subiectivus zu denken ist. Wir sprechen allerdings mit Vorbehalten von einem Genitiv in der Richtung auf Objekt und Subjekt; denn diese Titel Subjekt und Objekt sind ihrerseits schon einer Prägung des Seins entsprungen. Klar ist nur, daß es sich beim Sein des Seienden und beim Seienden des Seins jedesmal um eine Differenz handelt.

Sein denken wir demnach nur dann sachlich, wenn wir es in der Differenz mit dem Seienden denken und dieses in der Differenz mit dem Sein. So kommt die Differenz eigens in den Blick. Versuchen wir sie vorzustellen, dann finden wir uns sogleich dazu verleitet, die Differenz als eine Relation aufzufassen, die unser Vorstellen zum Sein und zum Seienden hinzugetan hat. Dadurch wird die Differenz zu einer Distinktion, zu einem Gemächte unseres Verstandes herabgesetzt.

Doch nehmen wir einmal an, die Differenz sei eine Zutat unseres Vorstellens, dann erhebt sich die Frage: eine Zutat wohinzu? Man antwortet: zum Seienden. Gut. Aber was heißt dies: «das Seiende»? Was heißt es anderes als: solches, das ist? So bringen wir denn die vermeintliche Zutat, die Vorstellung von der Differenz, beim Sein unter. Aber «Sein» sagt selber:

Sein, das Seiendes ist. Wir treffen dort, wohin wir die Differenz als angebliche Zutat erst mitbringen sollen, immer schon Seiendes und Sein in ihrer Differenz an. Es ist hier wie im Grimmschen Märchen vom Hasen und Igel: «Ick bünn all hier». Nun könnte man mit diesem seltsamen Sachverhalt, daß Seiendes und Sein je schon aus der Differenz und in ihr vorgefunden werden, auf eine massive Weise verfahren und ihn so erklären: Unser vorstellendes Denken ist nun einmal so eingerichtet und beschaffen, daß es gleichsam über seinen Kopf hinweg und diesem Kopf entstammend überall zwischen dem Seienden und dem Sein die Differenz zum voraus anbringt. Zu dieser anscheinend einleuchtenden, aber auch schnell fertigen Erklärung wäre vieles zu sagen und noch mehr zu fragen, allem voran dieses: Woher kommt das «zwischen», in das die Differenz gleichsam eingeschoben werden soll?

Wir lassen Meinungen und Erklärungen fahren, beachten statt dessen folgendes: Überall und jederzeit finden wir das, was Differenz genannt wird, in der Sache des Denkens, im Seienden als solchem vor, so zweifelsfrei, daß wir diesen Befund gar nicht erst als solchen zur Kenntnis nehmen. Auch zwingt uns nichts, dies zu tun. Unserem Denken steht es frei, die Differenz unbedacht zu lassen oder sie eigens als solche zu bedenken. Aber diese Freiheit gilt nicht für alle Fälle. Unversehens kann der Fall eintreten, daß sich das Denken in die Frage gerufen findet: Was sagt denn dieses vielgenannte Sein? Zeigt sich hierbei das Sein sogleich als Sein des..., somit im Genitiv der Differenz, dann lautet die vorige Frage sachlicher: Was haltet ihr von der Differenz, wenn sowohl das Sein als auch das Seiende je auf ihre Weise aus der Differenz her erscheinen? Um dieser Frage zu genügen, müssen wir uns erst zur Differenz in ein sachgemäßes Gegenüber bringen. Dieses Gegenüber öffnet sich uns, wenn wir den Schritt zurück vollziehen. Denn durch die von ihm erbrachte Ent-Fernung gibt sich zuerst das Nahe als solches, kommt Nähe zum ersten Scheinen. Durch den Schritt

zurück lassen wir die Sache des Denkens, Sein als Differenz, in ein Gegenüber frei, welches Gegenüber durchaus gegenstandslos bleiben kann.

Immer noch auf die Differenz blickend und sie doch schon durch den Schritt zurück in das zu-Denkende entlassend, können wir sagen: Sein des Seienden heißt: Sein, welches das Seiende ist. Das «ist» spricht hier transitiv, übergehend. Sein west hier in der Weise eines Überganges zum Seienden. Sein geht jedoch nicht, seinen Ort verlassend, zum Seienden hinüber, so als könnte Seiendes, zuvor ohne das Sein, von diesem erst angegangen werden. Sein geht über (das) hin, kommt entbergend über (das), was durch solche Überkommnis erst als von sich her Unverborgenes ankommt. Ankunft heißt: sich bergen in Unverborgenheit: also geborgen anwähren: Seiendes sein.

Sein zeigt sich als die entbergende Überkommnis. Seiendes als solches erscheint in der Weise der in die Unverborgenheit sich bergenden Ankunft.

Sein im Sinne der entbergenden Überkommnis und Seiendes als solches im Sinne der sich bergenden Ankunft wesen als die so Unterschiedenen aus dem Selben, dem Unter-Schied. Dieser vergibt erst und hält auseinander das Zwischen, worin Überkommnis und Ankunft zueinander gehalten, auseinander-zueinander getragen sind. Die Differenz von Sein und Seiendem ist als der Unter-Schied von Überkommnis und Ankunft der entbergendbergende Austrag beider. Im Austrag waltet Lichtung des sich verhüllend Verschließenden, welches Walten das Aus- und Zueinander von Überkommnis und Ankunft vergibt.

Indem wir versuchen, die Differenz als solche zu bedenken, bringen wir sie nicht zum Verschwinden, sondern folgen ihr in ihre Wesensherkunft. Unterwegs zu dieser denken wir den Austrag von Überkommnis und Ankunft. Es ist die um einen Schritt zurück sachlicher gedachte Sache des Denkens: Sein gedacht aus der Differenz.

Hier bedarf es freilich einer Zwischenbemerkung, die unser Reden von der Sache des Denkens angeht, eine Bemerkung, die immer neu unser Aufmerken verlangt. Sagen wir «das Sein», so gebrauchen wir das Wort in der weitesten und unbestimmtesten Allgemeinheit. Aber schon dann, wenn wir nur von einer Allgemeinheit sprechen, haben wir das Sein in einer ungemäßen Weise gedacht. Wir stellen das Sein in einer Weise vor, in der Es, das Sein, sich niemals gibt. Die Art, wie die Sache des Denkens, das Sein, sich verhält, bleibt ein einzigartiger Sachverhalt. Unsere geläufige Denkart kann ihn zunächst immer nur unzureichend verdeutlichen. Dies sei durch ein Beispiel versucht, wobei im voraus zu beachten ist, daß es für das Wesen des Seins nirgends im Seienden ein Beispiel gibt, vermutlich deshalb, weil das Wesen des Seins das Spiel selber ist.

Hegel erwähnt einmal zur Kennzeichnung der Allgemeinheit des Allgemeinen folgenden Fall: Jemand möchte in einem Geschäft Obst kaufen. Er verlangt Obst. Man reicht ihm Äpfel, Birnen, reicht ihm Pfirsiche, Kirschen, Trauben. Aber der Käufer weist das Dargereichte zurück. Er möchte um jeden Preis Obst haben. Nun ist aber doch das Dargebotene jedesmal Obst und dennoch stellt sich heraus: Obst gibt es nicht zu kaufen.

Unendlich unmöglicher bleibt es, «das Sein» als das Allgemeine zum jeweilig Seienden vorzustellen. Es gibt Sein nur je und je in dieser und jener geschicklichen Prägung: *Physis, *Logos, *Hen, *Idea, *Energeia, Substanzialität, Objektivität, Subjektivität, Wille, Wille zur Macht, Wille zum Willen. Aber dies Geschickliche gibt es nicht aufgereiht wie Äpfel, Birnen, Pfirsiche, aufgereiht auf dem Ladentisch des historischen Vorstellens.

Doch hörten wir nicht vom Sein in der geschichtlichen Ordnung und Folge des dialektischen Prozesses, den Hegel denkt? Gewiß. Aber das Sein gibt sich auch hier nur in dem Lichte, das sich für Hegels Denken gelichtet hat. Das will sagen: Wie es, das Sein, sich gibt, bestimmt sich je selbst aus der

Weise, wie es sich lichtet. Diese Weise ist jedoch eine geschickliche, eine je epochale Prägung, die für uns als solche nur west, wenn wir sie in das ihr eigene Gewesen freilassen. In die Nähe des Geschicklichen gelangen wir nur durch die Jähe des Augenblickes eines Andenkens. Dies gilt auch für die Erfahrung der jeweiligen Prägung der Differenz von Sein und Seiendem, der eine jeweilige Auslegung des Seienden als solchen entspricht. Das Gesagte gilt vor allem auch für unseren Versuch, im Schritt zurück aus der Vergessenheit der Differenz als solcher an diese als den Austrag von entbergender Überkommnis und sich bergender Ankunft zu denken. Zwar bekundet sich einem genaueren Hinhören, daß wir in diesem Sagen vom Austrag bereits das Gewesene zum Wort kommen lassen, insofern wir an Entbergen und Bergen, an Übergang (Transzendenz) und an Ankunft (Anwesen) denken. Vielleicht kommt sogar durch diese Erörterung der Differenz von Sein und Seiendem in den Austrag als den Vorort ihres Wesens etwas Durchgängiges zum Vorschein, was das Geschick des Seins vom Anfang bis in seine Vollendung durchgeht. Doch bleibt es schwierig zu sagen, wie diese Durchgängigkeit zu denken sei, wenn sie weder ein Allgemeines ist, das für alle Fälle gilt, noch ein Gesetz, das die Notwendigkeit eines Prozesses im Sinne des Dialektischen sicherstellt.

Worauf es jetzt für unser Vorhaben allein ankommt, ist der Einblick in eine Möglichkeit, die Differenz als Austrag so zu denken, daß deutlicher wird, inwiefern die ontotheologische Verfassung der Metaphysik ihre Wesensherkunft im Austrag hat, der die Geschichte der Metaphysik beginnt, ihre Epochen durchwaltet, jedoch überall als der Austrag verborgen und so vergessen bleibt in einer selbst sich noch entziehenden Vergessenheit.

Um den genannten Einblick zu erleichtern, bedenken wir das Sein und in ihm die Differenz und in dieser den Austrag von jener Prägung des Seins her, durch die das Sein sich als *Logos,

als der Grund gelichtet hat. Das Sein zeigt sich in der entbergenden Überkommnis als das Vorliegenlassen des Ankommenden, als das Gründen in den mannigfaltigen Weisen des Her- und Vorbringens. Das Seiende als solches, die sich in die Unverborgenheit bergende Ankunft ist das Gegründete, das als Gegründetes und so als Erwirktes auf seine Weise gründet, nämlich wirkt, d. h. verursacht. Der Austrag von Gründendem und Gegründetem als solchem hält beide nicht nur auseinander, er hält sie im Zueinander. Die Auseinandergetragenen sind dergestalt in den Austrag verspannt, daß nicht nur Sein als Grund das Seiende gründet, sondern das Seiende seinerseits auf seine Weise das Sein gründet, es verursacht. Solches vermag das Seiende nur, insofern es die Fülle des Seins «ist»: als das Seiendste.

Hier gelangt unsere Besinnung in einen erregenden Zusammenhang. Sein west als *Logos im Sinne des Grundes, des Vorliegenlassens. Derselbe *Logos ist als Versammlung das Einende, das *Hen. Dieses *Hen jedoch ist zwiefältig: Einmal das Eine Einende im Sinne des überall Ersten und so Allgemeinsten und zugleich das Eine Einende im Sinne des Höchsten (Zeus). Der *Logos versammelt gründend alles in das Allgemeine und versammelt begründend alles aus dem Einzigen. Daß derselbe *Logos überdies die Wesensherkunft der Prägung des Sprachwesens in sich birgt und so die Weise des Sagens als eines logischen im weiteren Sinne bestimmt, sei nur beiläufig vermerkt.

Insofern Sein als Sein des Seienden, als die Differenz, als der Austrag west, währt das Aus- und Zueinander von Gründen und Begründen, gründet Sein das Seiende, begründet das Seiende als das Seiendste das Sein. Eines überkommt das Andere, Eines kommt im Anderen an. Überkommnis und Ankunft erscheinen wechselweise ineinander im Widerschein. Von der Differenz her gesprochen, heißt dies: Der Austrag ist ein Kreisen, das Umeinanderkreisen von Sein und Seiendem. Das Gründen

selber erscheint innerhalb der Lichtung des Austrags als etwas, das ist, was somit selber, als Seiendes, die entsprechende Begründung durch Seiendes, d. h. die Verursachung und zwar die durch die höchste Ursache verlangt. Einer der klassischen Belege für diesen Sachverhalt in der Geschichte der Metaphysik findet sich in einem kaum beachteten Text von Leibniz, welchen Text wir kurz «Die 24 Thesen der Metaphysik» nennen (Gerh. Phil VII, 289ff.; vgl. dazu: Der Satz vom Grund, 1957, S. 51f.).

Die Metaphysik entspricht dem Sein als *Logos und ist demgemäß in ihrem Hauptzug überall Logik, aber Logik, die das Sein des Seienden denkt, demgemäß die vom Differenten der Differenz her bestimmte Logik: Onto-Theo-Logik. Insofern die Metaphysik das Seiende als solches im Ganzen denkt, stellt sie das Seiende aus dem Hinblick auf das Differente der Differenz vor, ohne auf die Differenz als Differenz zu achten.

Das Differente zeigt sich als das Sein des Seienden im Allgemeinen und als das Sein des Seienden im Höchsten.

Weil Sein als Grund erscheint, ist das Seiende das Gegründete, das höchste Seiende aber das Begründende im Sinne der ersten Ursache. Denkt die Metaphysik das Seiende im Hinblick auf seinen jedem Seienden als solchem gemeinsamen Grund, dann ist sie Logik als Onto-Logik. Denkt die Metaphysik das Seiende als solches im Ganzen, d. h. im Hinblick auf das höchste, alles begründende Seiende, dann ist sie Logik als Theo-Logik.

Weil das Denken der Metaphysik in die als solche ungedachte Differenz eingelassen bleibt, ist die Metaphysik aus der einigenden Einheit des Austrags her einheitlich zumal Ontologie und Theologie.

Die ontotheologische Verfassung der Metaphysik entstammt dem Walten der Differenz, die Sein als Grund und Seiendes als gegründetbegründendes aus- und zueinanderhält, welches Aushalten der Austrag vollbringt.

Was so heißt, verweist unser Denken in den Bereich, den zu sagen die Leitworte der Metaphysik, Sein und Seiendes, Grund – Gegründetes, nicht mehr genügen. Denn was diese Worte nennen, was die von ihnen geleitete Denkweise vorstellt, stammt als das Differente aus der Differenz. Deren Herkunft läßt sich nicht mehr im Gesichtskreis der Metaphysik denken.

Der Einblick in die ontotheologische Verfassung der Metaphysik zeigt einen möglichen Weg, die Frage: Wie kommt der Gott in die Philosophie? aus dem Wesen der Metaphysik zu beantworten.

Der Gott kommt in die Philosophie durch den Austrag, den wir zunächst als den Vorort des Wesens der Differenz von Sein und Seiendem denken. Die Differenz macht den Grundriß im Bau des Wesens der Metaphysik aus. Der Austrag ergibt und vergibt das Sein als hervorbringenden Grund, welcher Grund selbst aus dem von ihm Begründeten her der ihm gemäßen Begründung, d. h. der Verursachung durch die ursprünglichste Sache bedarf. Dies ist die Ursache als die Causa sui. So lautet der sachgerechte Name für den Gott in der Philosophie. Zu diesem Gott kann der Mensch weder beten, noch kann er ihm opfern. Vor der Causa sui kann der Mensch weder aus Scheu ins Knie fallen, noch kann er vor diesem Gott musizieren und tanzen.

Demgemäß ist das gottlose Denken, das den Gott der Philosophie, den Gott als Causa sui preisgeben muß, dem göttlichen Gott vielleicht näher. Dies sagt hier nur: Es ist freier für ihn, als es die Onto-Theo-Logik wahrhaben möchte. Durch diese Bemerkung mag ein geringes Licht auf den Weg fallen, zu dem ein Denken unterwegs ist, das den Schritt zurück vollzieht, zurück aus der Metaphysik in das Wesen der Metaphysik, zurück aus der Vergessenheit der Differenz als solcher in das Geschick der sich entziehenden Verbergung des Austrags.

Niemand kann wissen, ob und wann und wo und wie dieser Schritt des Denkens zu einem eigentlichen (im Ereignis

gebrauchten) Weg und Gang und Wegebau sich entfaltet. Es könnte sein, daß die Herrschaft der Metaphysik sich eher verfestigt und zwar in der Gestalt der modernen Technik und deren unabsehbaren rasenden Entwicklungen. Es könnte auch sein, daß alles, was sich auf dem Weg des Schrittes zurück ergibt, von der fortbestehenden Metaphysik auf ihre Weise als Ergebnis eines vorstellenden Denkens nur genützt und verarbeitet wird.

So bliebe der Schritt zurück selbst unvollzogen und der Weg, den er öffnet und weist, unbegangen.

Solche Überlegungen drängen sich leicht auf, aber sie haben kein Gewicht im Verhältnis zu einer ganz anderen Schwierigkeit, durch die der Schritt zurück hindurch muß.

Das Schwierige liegt in der Sprache. Unsere abendländischen Sprachen sind in je verschiedener Weise Sprachen des metaphysischen Denkens. Ob das Wesen der abendländischen Sprachen in sich nur metaphysisch und darum endgültig durch die Onto-Theo-Logik geprägt ist, oder ob diese Sprachen andere Möglichkeiten des Sagens und d. h. zugleich des sagenden Nichtsagens gewähren, muß offen bleiben. Oft genug hat sich uns während der Seminarübungen das Schwierige gezeigt, dem das denkende Sagen ausgesetzt bleibt. Das kleine Wort «ist», das überall in unserer Sprache spricht und vom Sein sagt, auch dort, wo es nicht eigens hervortritt, enthält – vom *estin gar einai des Parmenides an bis zum «ist» des spekulativen Satzes bei Hegel und bis zur Auflösung des «ist» in eine Setzung des Willens zur Macht bei Nietzsche – das ganze Geschick des Seins. Der Blick in dieses Schwierige, das aus der Sprache kommt, sollte uns davor behüten, die Sprache des jetzt versuchten Denkens vorschnell in eine Terminologie umzumünzen und morgen schon vom Austrag zu reden, statt alle Anstrengung dem Durchdenken des Gesagten zu widmen. Denn das Gesagte wurde in einem Seminar gesagt. Ein Seminar ist, was das Wort andeutet, ein Ort und eine Gelegenheit, hier

und dort einen Samen, ein Samenkorn des Nachdenkens auszustreuen, das irgendwann einmal auf seine Weise aufgehen mag und fruchten.

HINWEISE

Zum Versuch, das Ding zu denken, vgl. Vorträge und Aufsätze, Neske, Pfullingen 1954, S. 163-181, 3.Auflage 1967, Teil II S. 37-55. Der Vortrag «Das Ding» wurde zum erstenmal innerhalb einer Vortragsreihe «Einblick in das, was ist» im Dezember 1949 zu Bremen und im Frühjahr 1950 auf Bühlerhöhe gehalten.

Zur Auslegung des Satzes des Parmenides vgl. a.a.O. S. 231 bis 256.

Zum Wesen der modernen Technik und der neuzeitlichen Wissenschaft vgl. a.a.O. S. 13-70.

Zur Bestimmung des Seins als Grund vgl. a.a.O. S. 207–229 und Der Satz vom Grund, Neske, Pfullingen 1957

Zur Erörterung der Differenz vgl. Was heißt denken?, Niemeyer, Tübingen 1954 und Zur Seinsfrage, Klostermann, Frankfurt a. M. 1956.

Zur Auslegung der Metaphysik Hegels vgl. Holzwege, Klostermann, Frankfurt a. M. 1950, S. 105-192.

Erst im Zurückdenken aus der vorliegenden Schrift und den hier angeführten Veröffentlichungen wird der Brief über den Humanismus (1947), der überall nur andeutend spricht, ein möglicher Anstoß zu einer Auseinandersetzung der Sache des Denkens.